

## Laval théologique et philosophique



# Théologie et sciences religieuses sur le pluralisme religieux

Jean-Marc Aveline

Volume 58, numéro 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401387ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401387ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Aveline, J.-M. (2002). Théologie et sciences religieuses sur le pluralisme religieux. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 9–25.  
<https://doi.org/10.7202/401387ar>

# THÉOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES SUR LE PLURALISME RELIGIEUX

Jean-Marc Aveline

Faculté de théologie de Lyon  
Institut de sciences et théologie des religions (Marseille)

**RÉSUMÉ :** *Le débat théologique suscité aujourd'hui par la rencontre des religions peut être éclairé par un débat similaire survenu au début du siècle dernier, suite à la rencontre de la théologie avec l'histoire des religions. La présente étude retrace les grands moments de ce premier débat, qui oppose d'abord Ernst Troeltsch à Julius Kaftan, et qui se poursuit chez Paul Tillich en deux étapes : celle de son premier enseignement allemand, où il pose les fondements de sa théologie des religions, et celle de ses dernières années américaines, marquées par la rencontre effective des religions orientales. La relecture de ce débat procède ici sous l'angle de la question du statut épistémologique de la théologie et de son rapport aux sciences religieuses.*

**ABSTRACT :** *The contemporary theological debate on the encounter of world religions may profit from the comparison with a similar debate from the beginning of last century, following the encounter of theology with the history of religions. In this article, we recall a few key moments of that earlier debate. Beginning with the struggle between Ernst Troeltsch and Julius Kaftan, we then consider how the question evolves in the writings of Paul Tillich : from his first German teaching, where he lays the theoretical foundations of his theology of religions, to his last American years, when he gets involved in actual religious encounters. The debate is considered here from the point of view of the epistemological status of theology in its relation to religious sciences.*

---

J' ai choisi de traiter le thème de notre dossier en partant de mon propre terrain d'enseignement et de recherche, à savoir, *pour l'enseignement*, la théologie des religions, cours que je donne non seulement à la *Faculté de théologie* de l'Université catholique de Lyon mais aussi à l'*Institut de sciences et théologie des religions* de Marseille, et, *pour la recherche*, la thèse de doctorat que j'ai présentée aux *facultés de théologie et de sciences religieuses* de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université Laval de Québec, sur la pensée de Paul Tillich dans son débat avec Ernst Troeltsch<sup>1</sup>.

---

1. À paraître prochainement aux Éditions du Cerf, dans la collection « Cogitatio Fidei ».

Je signale également que la question qui nous occupe a déjà été abordée, sous diverses formes, lors des rencontres annuelles des trois ISTR de France<sup>2</sup>. Cette question préoccupe les ISTR parce qu'elle a un impact très concret. En effet, le public qui fréquente nos institutions ne voit pas toujours très bien la différence qu'il importe d'opérer entre trois niveaux : le niveau de la pratique concrète du *dialogue interreligieux*, celui de *l'analyse scientifique du phénomène religieux* et celui de *la réflexion proprement théologique* sur la pluralité des religions.

J'ajoute que le problème du traitement universitaire du religieux ou des religions, problème dont l'émergence est liée à l'expérience actuelle concrète de la pluralité des religions et de leur rencontre, fait resurgir, au-delà même des questions propres à la théologie des religions, un débat déjà ancien sur le rapport entre la théologie et les sciences religieuses. La question : « les facultés de théologie doivent-elles devenir des facultés de théologie *et* de sciences religieuses ? », a certes été posée avec acuité au cours de la dernière décennie du vingtième siècle (en 1997 à Lausanne, un peu plus tard à Paris, puis à l'Université Laval, et ailleurs aussi peut-être, notamment à Beyrouth) ; mais elle avait déjà été débattue, dans un contexte différent mais presque sous les mêmes termes, au cours de la première décennie de ce même vingtième siècle<sup>3</sup>.

Cette similitude constatée entre deux débats, l'un à l'orée, l'autre à l'issue du vingtième siècle, me conduit à proposer une réflexion empruntant l'hypothèse générale qui a guidé ma recherche sur Tillich et sur Troeltsch, à savoir que, pour pouvoir traiter théologiquement *aujourd'hui* des questions qu'entraîne la relativisation du christianisme par *l'expérience concrète de la rencontre des religions*, et, parmi ces questions, plus particulièrement celle du statut épistémologique de la théologie et de son rapport aux sciences religieuses, il est intéressant et instructif d'examiner la façon dont la théologie (surtout protestante) du *début du vingtième siècle* avait mis en débat les questions posées par une autre relativisation du christianisme, due, quant à elle, non pas à l'expérience de la rencontre des religions, mais au développement de la pensée historique, et spécialement de *l'histoire des religions*.

C'est donc à une relecture de ce débat que je vous convie, sous l'angle précis et limité de la question du statut épistémologique de la théologie et de son rapport aux sciences religieuses, c'est-à-dire, dans les années vingt, du rapport de la théologie à l'histoire des religions et à la philosophie de la religion. J'aurai deux parties, d'inégale longueur. Dans la première, je présenterai les termes du débat, tels que les a énoncés Ernst Troeltsch (1865-1923), dans la seconde, je rendrai compte de la réaction de Paul Tillich (1886-1965) à la proposition de Troeltsch. Enfin, dans une conclusion qui ne sera que programmatique, j'indiquerai quels sont, à mes yeux, les enjeux de ce débat pour aujourd'hui.

---

2. L'ISTR de l'*Institut Catholique de Paris* a été fondé en 1967, celui de Marseille, rattaché à l'*Université catholique de Lyon*, en 1992, et celui de l'*Institut Catholique de Toulouse*, en 1995. L'ISTR de Marseille publie la revue *Chemins de dialogue*.

3. Qu'il suffise d'évoquer le débat lancé par Harnack à Berlin en 1901, ou la création de la cinquième section de l'*École pratique des hautes études*, à la Sorbonne.

## I. THÉOLOGIE ET HISTOIRE DES RELIGIONS : LA POSITION DU PROBLÈME PAR TROELTSCH

Comme nul autre avant lui, Troeltsch a pris acte de l'historicisation radicale de la pensée moderne, entraînant une relativisation de tout ce qui se présente comme phénomène historique<sup>4</sup>. Cette relativisation affecte également les religions et, parmi elles, le christianisme. Une telle conviction est sous-jacente aux travaux de l'*École de l'histoire des religions* (*die religionsgeschichtliche Schule*), au développement de laquelle Troeltsch a pris une part active en tant que systématicien. En effet, Troeltsch estime que, si la théologie a bien pour tâche de rendre raison de la validité et de la pertinence du fait chrétien, elle ne peut se soustraire à une confrontation épistémologique et méthodologique avec les diverses sciences traitant du religieux et des religions. Je réaliserai brièvement deux sondages dans l'œuvre immense de Troeltsch pour étayer cette perspective.

### 1. De la méthode dogmatique à la méthode historique

Dès son travail de thèse en 1891, Troeltsch avait dénoncé l'illusion d'une certaine continuité entre la Réforme et la modernité<sup>5</sup>. Contrairement à l'opinion des théologiens de l'École de Ritschl, il estime que les Réformateurs utilisent encore un modèle de pensée issu du Moyen Âge, alors que la modernité provient de la rupture provoquée par l'*Aufklärung*. Dès lors, si c'est bien avec les Lumières et l'*Aufklärung* que s'opère l'entrée dans la modernité, une théologie qui se veut pertinente dans le contexte du monde moderne ne pourra pas simplement en rester aux positions et aux méthodes définies par les réformateurs. Elle devra prendre une nouvelle orientation, pour laquelle Troeltsch entend poser les premières balises.

Tout d'abord, le statut épistémologique de la discipline théologique doit être défini en fonction de son rapport à l'histoire des religions. Troeltsch explicite cette option dès ses *Promotionsthesen*, défendues le 14 février 1891, pour l'obtention du statut de *Privatdozent*<sup>6</sup> à la Faculté de théologie de l'Université de Göttingen<sup>7</sup>.

4. On dispose de quelques traductions d'articles de TROELTSCH en langue française, en particulier dans trois recueils : *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, édition et notes de Jean-Marc TÉTAZ, Genève, Labor et Fides, 1990 ; *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991 ; *Cœuvres*, III, *Histoire des religions et destin de la théologie*, introduction de Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides (coll. « Passages »), 1996. Pour une première approche de l'œuvre de Troeltsch, voir : Alfred DUMAIS, *Historicité et foi chrétienne. Une lecture du théologien Ernst Troeltsch*, Sainte-Foy, PUL, 1995 ; Pierre GISEL, éd., *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques », 22), 1992.

5. Ernst TROELTSCH, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.

6. Ce statut correspond à la première étape d'une carrière professorale à l'université.

7. Les thèses présentées par Troeltsch et ses condisciples ont été éditées par Horst RENZ, « Thesen zur Erlangung des theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen 1888-1893 », dans Horst RENZ et Friedrich Wilhelm GRAF, éd., *Troeltsch-Studien*, I, *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der « Kleinen Göttinger Fakultät » 1888-1893*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1982), 1985<sup>2</sup>, p. 291-305. Pour les thèses défendues par Troeltsch, voir *ibid.*, p. 299-300.

Première thèse : la théologie est une discipline relevant de l'histoire des religions (*eine religionsgeschichtliche Disziplin*), non pas dans le sens qu'elle serait une partie constitutive de l'histoire universelle des religions, mais dans le sens où elle définit le contenu de la religion chrétienne par comparaison (*durch Vergleichung*) avec quelques grandes religions que nous connaissons de façon plus précise<sup>8</sup>.

Les processus d'assimilation et d'adaptation par lesquels le christianisme s'est constitué de manière syncrétique doivent être rendus visibles, excluant l'hypothèse supranaturaliste d'un isolement du christianisme par rapport à son environnement socio-historique. À la faveur des possibilités nouvelles qu'offre la méthode historico-critique, les chercheurs se situant dans la mouvance de l'*École de l'histoire des religions* développent une approche originale du christianisme, en le considérant comme un phénomène historico-social en constante évolution, selon des stratégies d'emprunt, de syncrétisme ou d'adaptation. D'où l'intérêt qu'ils accordent à d'autres formes, non théologiques, du traitement scientifique du religieux et des religions.

Les résultats auxquels aboutissent ces recherches permettent à Troeltsch de préciser la tâche de la théologie dans le contexte nouveau de la modernité. Il lui revient, estime-t-il, d'établir *la coexistence possible* de la religion chrétienne et de la conception du monde telle qu'elle résulte des connaissances modernes<sup>9</sup>. Loin de prétendre isoler le christianisme du reste de l'histoire, comme le voudrait la tendance supranaturaliste, ou de ne le considérer qu'abstraitemment, selon un concept idéaliste de religion, la théologie doit prendre appui sur l'analyse scientifique du fait historico-social chrétien, selon les méthodes de la psychologie et de l'histoire, pour établir la pertinence du principe chrétien sur l'horizon de la pluralité des religions et sa compatibilité avec la conception moderne du monde. En ce sens, la théologie a, chez Troeltsch, une tâche éminemment apologétique, qui affronte, en les conjoignant, le défi de la modernité et celui de la pluralité des formes religieuses. Cette intuition novatrice s'est cependant très vite heurtée à une sévère critique, en provenance de l'un des principaux représentants de l'École de Ritschl, en la personne de Julius Kaftan (1848-1926)<sup>10</sup>, et cette critique me paraît instructive pour notre débat.

L'article de Kaftan, intitulé « L'autonomie du christianisme<sup>11</sup> », se présente comme une réponse aux thèses développées par Troeltsch dans la série d'articles sur « L'autonomie de la religion<sup>12</sup> ». Kaftan reproche à Troeltsch de ne pas suffisamment honorer la dimension de *révélation* propre au christianisme. Il affirme, dans la ligne de

---

8. *Ibid.*, p. 299.

9. « Ce dont il s'agit maintenant, c'est de saisir de façon pure et intérieure le sens religieux de toutes les grandes modifications de la vie nouvelle et de maintenir ainsi l'idée religieuse chrétienne dans ce mouvement vivant grâce auquel, dans toutes les situations, dans tous les états de civilisation et dans toutes les directions de connaissance, elle maintient les âmes en relation avec le Dieu vivant » (Ernst TROELTSCH, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie » [1900], dans *Œuvres*, III, p. 36).

10. Depuis 1883, Kaftan, ami de Harnack, enseignait à la Faculté de théologie de Berlin, dans la chaire qui avait été celle de Schleiermacher.

11. Julius KAFTAN, « Die Selbständigkeit des Christentums », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6 (1896), p. 373-394.

12. Ernst TROELTSCH, « Die Selbständigkeit der Religion », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5 (1895), p. 361-346 ; 6 (1896), p. 71-110 et 167-218.

Ritschl, qu'il n'y a pas d'autre fondation, pour la religion chrétienne, que la révélation, à savoir Jésus Christ et l'Écriture. Cette critique fondamentale veut souligner la différence à maintenir entre théologie et philosophie de la religion, différence qui, aux yeux de Kaftan, n'apparaît pas assez clairement chez Troeltsch.

Une chose au moins doit être strictement exclue, il s'agit de l'idée selon laquelle la théologie devrait d'une certaine manière être fondée sur la philosophie de la religion. Elle doit pouvoir comme théologie s'établir en opposition avec la philosophie de la religion. Le fondement est et sera toujours la révélation et elle seule, c'est-à-dire Jésus Christ, l'Écriture sainte. C'est cela qu'exige la foi en tant que c'est ce que nous confessons et ce que confesse la communauté chrétienne que la théologie a pour tâche de servir<sup>13</sup>.

La place centrale accordée par Kaftan à la révélation pour définir le statut épistémologique de la théologie entraîne également un désaccord avec Troeltsch sur la question de la place du christianisme parmi les religions. Avec Ritschl<sup>14</sup>, Kaftan revendique le caractère absolu de la religion chrétienne, en le fondant sur l'exclusivité de la révélation dont elle bénéficie. Cette revendication d'absoluité va de pair avec une *concentration christologique de la révélation*. Parce que la révélation de Dieu en Jésus Christ est unique, plénière et définitive, elle constitue le seul point de départ possible pour toute théologie se voulant « chrétienne ». En conséquence, on ne peut théologiquement accepter de placer sur le même rang le christianisme et les autres religions.

La question de la révélation se trouve ainsi au centre du débat. Kaftan veut placer Troeltsch devant une alternative. Ou bien il considère le christianisme selon une perspective réellement *théologique*, ayant pour base le concept de révélation, seul capable de rendre compte de la singularité chrétienne, ou bien il s'en tient à une perspective *philosophique*, bien ancrée dans la rationalité historique moderne, mais inapte à fournir une interprétation adéquate du christianisme, puisqu'elle se refuse à accepter le caractère supranaturel de la révélation qui le fonde. La réponse de Troeltsch consiste à récuser le caractère exclusif de cette alternative. Même s'il a choisi de passer du paradigme supranaturaliste à celui de la rationalité historique, il estime ne pas avoir abandonné la tâche spécifique qui incombe au théologien. Le problème est bien plutôt à ses yeux de démontrer la possibilité de coexistence entre la religion chrétienne et la vision moderne du monde, et ce problème est précisément celui de la théologie : « Démontrer la compatibilité [de la vérité du message chrétien et de la culture séculière] a toujours été le pivot et la tâche de toute théologie<sup>15</sup>. » Kaftan et Troeltsch manifestent ainsi qu'ils ont deux conceptions divergentes du fondement et de la tâche de la théologie. Alors que celui-ci lui assigne l'histoire des religions comme fondement méthodologique et comme horizon de recherche, celui-là

13. Julius KAFTAN, « Die Selbständigkeit der Christentums », p. 382.

14. « [Jésus] fonde sa religion avec la prétention de révéler complètement Dieu, de sorte qu'une révélation allant plus loin n'est ni pensable ni à attendre » (Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, Bonn, Marcus, 1883<sup>2</sup>, p. 361 ; cité par Jean-Marc TÉTAZ, dans Ernst TROELTSCH, *Œuvres*, III, p. 441).

15. Ernst TROELTSCH, « Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftliche Gegenströmungen », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 3 (1893), p. 493-528 ; ici : p. 495.

tient que la seule spécificité de la théologie repose sur l'explicitation théorique du lien singulier et exclusif qui existe entre le christianisme et la révélation qui le fonde.

Certes, Troeltsch en est conscient, l'application de la méthode historique risque de provoquer une « désagréable insécurité », car « elle relativise tout » et interdit tout jugement à partir d'un point particulier, qui ne prendrait pas en compte le contexte global (*Gesamtzusammenhang*<sup>16</sup>). Néanmoins, il entend courir le risque de cette « insécurité » et élaborer le programme d'une « théologie de l'histoire des religions (*eine religionsgeschichtliche Theologie*) », programme qu'il met en œuvre progressivement et dont il présente la cohérence dans un article de 1913, auquel est consacré mon deuxième sondage.

## 2. Un nouveau programme pour la théologie

Dans un article de 1900, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie », Troeltsch avait déjà établi les prémisses méthodologiques de ce nouveau programme théologique<sup>17</sup>. Il s'agit, selon son expression, non pas d'un « problème de rapiéçage », mais d'un profond et radical changement de perspective. Quelques années plus tard, dans un paragraphe ajouté à l'édition de 1912 de l'ouvrage sur *L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion*, Troeltsch souligne le fait que « le point de vue défendu dans ces pages » se distingue de bien des manières « de la théologie telle qu'elle a cours jusqu'à présent<sup>18</sup> ». Il poursuit : « Dans ces conditions, on ne peut pas se contenter d'apporter des améliorations ponctuelles ; c'est la vue d'ensemble qui doit s'orienter sur de nouvelles questions<sup>19</sup>. »

En 1912-1913, le séminaire sur la doctrine de la foi, donné à Heidelberg, lui fournit l'occasion d'une première mise en œuvre de ce projet. Mais le texte le plus élaboré est celui d'un article rédigé en 1913 à la demande de l'*American Journal of Theology*, organe de la Faculté de théologie de l'Université de Chicago<sup>20</sup>. Dans cet article, Troeltsch présente l'optique générale d'une dogmatique correspondant aux exigences de la pensée historique en la déployant sur deux versants, selon deux centres d'intérêt (*zwei Interessenrichtungen*<sup>21</sup>). Le premier, d'ordre *psychologico-*

16. *Ibid.*, p. 47-48.

17. Cf. Ernst TROELTSCH, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1900/1913), dans *Œuvres*, III, p. 41-62. En 1913, Troeltsch a repris et remanié son texte de 1900 (cf. *Gesammelte Schriften*, I, p. 729-753). Dans cette nouvelle édition, Troeltsch a par erreur daté son texte de 1898 au lieu de 1900.

18. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion », *Œuvres*, III, p. 176.

19. *Ibid.*, p. 176.

20. En 1909, la revue avait publié un article de Hugh Ross Mackintosh (1870-1936), qui entendait démontrer que les principes de la méthode historique exposés par Troeltsch dans son article de 1900 « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » ne pouvaient constituer la base d'une dogmatique chrétienne digne de ce nom (cf. Hugh Ross MACKINTOSH, « Does the Historical Study of Religions Yield a Dogmatic Theology ? », *American Journal of Theology*, 13 [1909], p. 505-519). C'est pour répondre à cette critique que les rédacteurs de la revue avaient sollicité un texte de Troeltsch (cf. les informations communiquées par Jean-Marc Tétaz, dans Ernst TROELTSCH, *Œuvres*, III, p. 580-581).

21. Ernst TROELTSCH, « La dogmatique de l'École de l'histoire des religions », dans *Œuvres*, III, p. 331-355.

*historique*, consiste en l'étude de la naissance et du développement du christianisme selon les méthodes scientifiques de l'histoire des religions, étude qui doit être libérée de tout présupposé dogmatique, plus ou moins avoué, qui nuirait à son autonomie. Le second est d'ordre *philosophico-théologique* et correspond au problème « de la justification de la validité du christianisme au sein du flux du développement de l'histoire universelle de la religion, ainsi que face aux revendications de validité tout à fait similaires des autres grandes religions et des visions du monde philosophiques ou des religions rationnelles autonomes<sup>22</sup> ».

Troeltsch distingue alors le problème *systématique* de la reconnaissance d'une « normativité au monde d'Idées et de vie chrétien<sup>23</sup> », de la tâche proprement *dogmatique*, qui consiste en une configuration de l'idée religieuse chrétienne et peut donc prendre plusieurs formes, selon les besoins et les expressions des communautés confessantes. Il attribue à la *philosophie de la religion*, appelée aussi *théologie principielle* (*die zweite von hier ausgehende Interessenrichtung möchte ich die religions-philosophische oder prinzipiell-theologische nennen*<sup>24</sup>), l'aspect systématique devant aborder le problème de la normativité dans l'histoire. Il assigne à la *dogmatique* un rôle plus restreint, qui s'appuie sur la systématique précédente et consiste en l'exposé cohérent d'une configuration particulière de l'essence du christianisme. Il situe la seconde en dépendance de la première, considérant la philosophie de la religion comme une véritable science, alors que la dogmatique, en tant que confession, ne peut pas satisfaire aux exigences de scientificité.

En effet, à la différence de la philosophie de la religion et de l'histoire du christianisme, que Troeltsch considère comme des sciences, la dogmatique se situe, en tant que confession, comme un « guide pour la prédication et l'enseignement<sup>25</sup>. » Plus exactement, la dogmatique est, tout comme l'éthique, une partie de la théologie pratique. Dans l'architectonique troeltschienne, établie en référence à celle de Schleiermacher<sup>26</sup>, la philosophie de la religion, basée sur la philosophie de l'histoire, sert de sol commun à la théologie historique scientifique et à la dogmatique<sup>27</sup>, laquelle est une doctrine de la foi (*Glaubenslehre*) relevant de la sphère pratique<sup>28</sup>. En revanche,

22. *Ibid.*, p. 336.

23. *Ibid.* On traduit le mot allemand « *Idee* » par « Idée » avec une majuscule, « idée » traduisant « *Gedanke* ».

24. Au début de la *Glaubenslehre*, Troeltsch énonce ainsi la relation entre cette théologie principielle et la dogmatique proprement dite : « [...] une partie spéciale de la *Glaubenslehre* s'est ainsi constituée. Elle traite de l'essence de la religion, des stades de son développement ; elle montre aussi la place du christianisme dans l'histoire des religions. Cette première partie se trouve aujourd'hui la plupart du temps complètement détachée de la dogmatique, pour se développer comme une discipline autonome, qu'on appellera théologie principielle (*prinzipielle Theologie*), doctrine de la certitude religieuse, ou encore philosophie de la religion » (cf. Ernst TROELTSCH, *The Christian Faith*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 9).

25. Ernst TROELTSCH, « La dogmatique de l'« École de l'histoire des religions » », p. 346.

26. Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1994.

27. Cf. Toshimasa YASUKATA, *Ernst Troeltsch. Systematic Theologian of Radical Historicity*, Atlanta, Georgia, Scholars Press (coll. « AAR Academy Series », 55), 1986, p. 75-120.

28. Dans la *Glaubenslehre*, Troeltsch explique ainsi le choix de Schleiermacher : « Cette transformation intérieure [de la théologie] a aussi amené un changement de terminologie. Alors que les époques antérieures préféraient le terme « dogmatique », Schleiermacher lui a substitué celui de « *Glaubenslehre* ». Car nous n'a-



Troeltsch pose comme exigence à cette dogmatique d'établir ses propositions en tenant compte de la réalité effective des autres religions et de leurs prétentions à la vérité.

Troeltsch n'a pu réaliser ce qu'il appelait de ses vœux. Le programme qu'il a esquissé doit cependant être envisagé dans sa cohérence. Ce programme procède, d'une part, de la volonté de ne pas restreindre la tâche de la théologie à la dogmatique confessante produite à l'intérieur du cercle des croyants et, d'autre part, du constat que la validité actuelle du christianisme ne saurait reposer sur la prétendue absoluité de son origine ni sur la soi-disant divinité de la personne de son fondateur, mais bien plutôt sur la libre reconnaissance de son effectivité historique et sociale. En conséquence, seule peut prétendre à une scientificité la théologie principielle, qui se confond avec la philosophie de la religion, et non la dogmatique, qui doit demeurer confessionnelle.

Lorsqu'il esquisse le programme d'une dogmatique de l'*École de l'histoire des religions*, Troeltsch montre bien la conscience qu'il a du bouleversement auquel la théologie lui semble ne pouvoir échapper. En distinguant la tâche *systematique* de la théologie principielle de la tâche *pratique* de la dogmatique, et en faisant dépendre celle-ci de celle-là, seule apte à remplir les exigences de scientificité, Troeltsch rapproche étroitement la théologie de la science des religions. Dès lors, de nouvelles questions se posent. Reste-t-il encore, entre les deux discours, une différence, ou bien doit-on conclure que la conséquence épistémologique du renoncement à l'absoluité du christianisme ne peut être qu'un abandon de la spécificité du discours théologique au profit de la science des religions ou de la philosophie de la religion ? L'acceptation d'une simple validité relative du christianisme en tant que religion de la culture occidentale ne conduit-elle pas Troeltsch à accorder à la théologie principielle, qui se confond avec la philosophie de la religion, une autorité scientifique qui ne saurait s'accommoder de la dimension confessante propre à la dogmatique ? Sur ce registre épistémologique, on peut observer que les questions soulevées par Troeltsch ne sont pas éloignées de celles qui agitent aujourd'hui le débat en théologie des religions, démontrant, s'il en était encore besoin, l'actualité de sa réflexion. Je voudrais cependant, comme je l'ai annoncé, évoquer maintenant la réaction de Tillich au programme théologique de Troeltsch, réaction qui me semble être de nature à pouvoir nous aider dans notre réflexion.

## II. LA THÉOLOGIE DANS LE PROGRAMME ÉPISTÉMOLOGIQUE DE PAUL TILlich

Je ferai, là encore, deux brefs sondages, le premier dans la production théologique du « Tillich allemand » (1919-1933), le second dans celle du « Tillich américain » (1933-1965). Dans le premier, Tillich est aux prises tout autant avec Ernst

---

vons plus à déterminer quelque loi que ce soit ; nous n'avons plus à en extraire des dogmes à partir d'une Bible inspirée. Nous avons affaire à un enseignement (*Lehre*) qui exprime l'essence de la piété chrétienne » (Ernst TROELTSCH, *The Christian Faith*, p. 16).

Troeltsch qu'avec Karl Barth (1886-1968), et cherche une nouvelle voie théologique sous la forme d'une « théologie de la culture », pour laquelle il a besoin d'un schéma épistémologique ; dans le second, Tillich pressent, surtout après son voyage au Japon en 1960, l'importance pour la théologie chrétienne de s'ouvrir à la rencontre des religions et de tenir compte des travaux et des méthodes de l'histoire des religions.

## 1. Une nouvelle voie entre Troeltsch et Barth

Je commence par une citation extraite d'un cours de dogmatique donné par Tillich à Marbourg en 1925 et publié après sa mort en 1986 :

Troeltsch ne croit plus qu'une dogmatique soit possible. Il a fait table rase, voilà son mérite. Les restes laissés par la théologie libérale, il les a écartés. Il n'y a plus pour lui que l'histoire de la religion et la philosophie de la religion, éventuellement aussi la métaphysique. Mais la dogmatique s'est vidée de tout sens. La méthode de l'abandon ne peut plus être employée, parce qu'il n'y a plus rien à abandonner. L'ennemi a conquis tout le terrain. Il ne reste plus alors qu'à se lever du sein même du pays, de *l'ensemble* du pays, et à montrer qu'un système de défense a certes été détruit, mais que le pays ne s'identifie pas à ce système, qu'il est au contraire animé d'une vie originelle et indestructible. Par conséquent, plus de défensive (*Verteidigung*) — il est trop tard pour cela ; le moment est venu de passer à l'attaque (*Angriff*), de se regrouper et d'attaquer sur tous les fronts. D'où la thèse : la dogmatique traite de ce qui nous concerne inconditionnellement (*was uns unbedingt angeht*<sup>29</sup>).

Dans l'exorde du cours de Marbourg, Tillich situe clairement son projet en contraste avec celui de Troeltsch. La théologie, estime-t-il, n'a désormais plus le choix : il lui faut reprendre l'offensive, « passer à l'attaque », et faire valoir la légitimité et la nécessité de son discours, en tant qu'il traite de « ce qui nous concerne inconditionnellement ». Le ton est décidé et le jugement peut paraître injuste, au regard de l'indéniable effort consenti par Troeltsch pour penser à nouveaux frais le statut et l'enjeu de la réflexion théologique sous la forme d'une « dogmatique de l'École de l'histoire des religions », comme on vient de le voir. Tillich aurait-il mal lu Troeltsch ? Ou bien serait-il de l'avis de Theodor Kaftan (1847-1932)<sup>30</sup>, dénonçant l'abandon de toute théologie dans l'œuvre de Troeltsch, au profit de l'histoire des religions ou de la philosophie de la religion ? En réalité, le verdict austère de la *Dogmatique* révèle bien plutôt l'importance que Tillich accorde à l'œuvre de Troeltsch et l'enjeu du débat qu'il entend nouer avec elle.

On peut retenir, pour ce qui nous intéresse, deux éléments de la stratégie argumentative de Tillich dans son débat avec Troeltsch. D'une part, Tillich veut défendre la validité et la pertinence de la dogmatique, aux côtés de l'histoire des religions et de la philosophie de la religion, et donc lui assigner une place dans le système des sciences en définissant, autrement que Troeltsch, la formalité épistémologique de son discours ; d'autre part, en désignant par l'expression « ce qui nous concerne incon-

29. Paul TILlich, *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1997, p. 4.

30. Il s'agit du frère aîné de Julius Kaftan, nommé surintendant général de l'Église luthérienne de la province de Schleswig-Holstein en 1886, adversaire de la théologie libérale et du *Kulturprotestantismus*.

ditionnellement » l'objet de la dogmatique, il se donne un nouveau point de départ, susceptible de lui permettre de dépasser les apories de la théologie libérale, dénoncées à juste titre par Troeltsch. Même si ce point de départ le rapproche incontestablement de Barth, il s'agit en réalité pour Tillich d'ouvrir, au-delà de Troeltsch et autrement que Barth, « une nouvelle voie<sup>31</sup> » pour la théologie, voie dont l'architecture de la *Dogmatique* fournit la première ébauche.

Il est possible d'affirmer que le cours de dogmatique que Tillich prépare, dès 1924, à cause de sa nomination à Marbourg, apparaît au confluent de ces deux débats, l'un avec l'œuvre de Troeltsch, dont Tillich entend bien assumer l'héritage, même s'il ne peut qu'en constater l'échec, l'autre avec Karl Barth, dont l'influence à Marbourg était grande, notamment à cause de la présence de Rudolf Bultmann<sup>32</sup>. Troeltsch et Barth ont l'indéniable avantage, aux yeux de Tillich, d'avoir dénoncé les fausses absoluités, que ce soit en philosophie ou en théologie. Troeltsch l'a fait en prenant appui sur l'ébranlement provoqué par la science historique ; Barth conduit cette critique de l'intérieur même de la théologie, prenant acte de l'ébranlement, ou plutôt de la *krisis*, provoquée par la Parole de Dieu. Dans les deux cas s'exprime cependant une conception différente du travail théologique, et Tillich apparaît comme voulant tenir compte à la fois de la volonté troeltschienne d'ouvrir la théologie à la situation culturelle et épistémologique dans laquelle son discours s'élabore, et de la radicalité barthienne, conférant à la Parole de Dieu une validité universelle, au risque de considérer comme sans intérêt pour le théologien les recherches et les résultats des sciences religieuses.

L'une et l'autre conception sont-elles inconciliables ? N'existe-t-il pas, s'interroge Tillich, une voie qui permette au discours théologique de se tenir dans la tension entre, d'une part, une insertion concrète dans le système des sciences, en relation d'interdépendance avec la philosophie de la religion et l'histoire des religions, et, d'autre part, la légitime prétention à l'universalité que ce discours se doit d'élever en faveur du message qui le fonde et le dépasse tout à la fois ? Pour apporter une réponse à cette question, la *Dogmatique* de Marbourg pourra s'appuyer sur le programme épistémologique défini par Tillich dès 1923 dans son magistral ouvrage sur *Le système des sciences*, ouvrage qui développe les intuitions programmatiques de la conférence de 1919 « Sur l'idée d'une théologie de la culture<sup>33</sup> ».

Dans cette conférence, Tillich insistait sur le caractère normatif des sciences de l'esprit, caractère qui ne s'obtient qu'à condition que soient greffées, sur l'inévitable implication subjective présente en tout acte de connaissance<sup>34</sup>, une dimension théo-

31. Cf. Paul TILICH, « Réflexions autobiographiques », dans *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 39.

32. Rudolf Bultmann (1884-1976) enseignait à Marbourg depuis 1921.

33. Cf. Paul TILICH, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), dans *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 29-48 ; « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden » (1923), dans *Gesammelte Werke*, I, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 109-293.

34. « Le point de vue auquel se place le systématicien fait partie de cela même dont il parle ; il est un moment dans l'histoire évolutive de la culture ; il réalise d'une manière déterminée, concrète et historique, une cer-

rique universelle et une dimension historique concrète. Tillich distingue alors trois niveaux dans les sciences de l'esprit :

[a] la philosophie de la culture, qui s'intéresse aux formes universelles, à l'*a priori* de toute culture ; [b] la philosophie de l'histoire des valeurs culturelles qui, par l'abondance des réalisations concrètes, constitue la transition entre les formes universelles et le point de vue de l'individu particulier, et qui justifie du même coup ce dernier ; et finalement [c] la science normative universelle de la culture, qui dote le point de vue concret d'une expression systématique<sup>35</sup>.

Cette dialectique des sciences de l'esprit s'applique à la théologie, en tant que science normative de la religion :

La tâche de la théologie sera par conséquent d'esquisser un système normatif de la religion, à partir d'un point de vue concret, sur la base des catégories philosophiques de la religion, en ancrant le point de vue individuel dans le point de vue confessionnel, dans celui de l'histoire générale des religions, ainsi que dans celui de l'histoire de l'esprit en général<sup>36</sup>.

À défaut de pouvoir s'attarder longuement sur cette proposition, il importe de souligner à la fois la continuité et la rupture entre le programme épistémologique de Tillich et celui de Troeltsch. Il y a *continuité* parce que Tillich, comme Troeltsch, pense la théologie en relation avec la philosophie de la religion et avec l'histoire des religions, et non pas de manière isolée, à la façon des supranaturalistes et finalement de Barth. Du reste, c'est à Troeltsch que Tillich dédiera son ouvrage sur *Le système des sciences*<sup>37</sup>. Il y a cependant *rupture* parce que Tillich, à la différence de Troeltsch, refuse de situer la religion comme l'une des fonctions parmi d'autres de l'esprit. On se souvient que Troeltsch avait lutté pour faire admettre l'autonomie (*Selbständigkeit*) de cette fonction dans un contexte qui avait tendance à la négliger. Tillich préfère prendre ses distances par rapport à la théorie troeltschienne de l'*a priori* reli-

---

taine idée de la culture ; il n'est pas seulement connaissance, mais aussi création de la culture » (Paul TILlich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », p. 31).

35. *Ibid.*, p. 32.

36. *Ibid.*

37. « Pendant l'impression, j'ai appris la mort soudaine d'Ernst Troeltsch. C'était son aspiration passionnée que de parvenir à un système. Je voudrais exprimer la reconnaissance que je lui dois pour l'influence que son œuvre a eue sur les fondements spirituels (*auf die geistigen Grundlagen*) de ce livre, en le dédiant à sa mémoire » (Paul TILlich, « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden », p. 112). Troeltsch lui-même reconnaissait être un homme « à tournure d'esprit systématique » (*systematisch gerichteten*), mais tenait à « rectifier constamment » toute construction systématique, convaincu que le philosophe doit commencer par s'occuper de « très concrètes questions particulières » : « À vrai dire, un tel travail ne peut avoir de signification et de rendement philosophiques, que s'il est entrepris avec conscience comme un travail qui éclaire et fonde les lieux importants du système. Il demande donc qu'on soit en possession d'une systématique philosophique fondamentale d'où vient la manière de poser les questions et d'affiner les résultats. Inversement, la systématique est naturellement à son tour puissamment soutenue et influencée par ces éclairages croissants de points et de présupposés particuliers. » Troeltsch prônait donc « un système dans une certaine mesure labile (*ein einigermaßen labiles System*) », qui ne pourrait surgir que tardivement (cf. Ernst TROELTSCH, « Meine Bücher » [1922], *Gesammelte Schriften*, IV, p. 3 et 15). Cette dernière expression est particulièrement adaptée pour décrire l'incessant travail de Troeltsch (à l'appui de cette thèse, cf. Christoph THEOBALD, « Troeltsch et la méthode historico-critique », dans Pierre GISEL, éd., *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques », 22), 1992, p. 243-268 ; ici, p. 266).

gieux, pensant que le fondement de la religion ne peut pas être isolé en une fonction particulière, à côté des autres. En outre, on peut observer que cette conférence de 1919 porte elle-même la trace de cette rupture, puisque le début de l'article consonne encore au projet troeltschien, Tillich semblant admettre la possibilité d'une philosophie de la religion, au même titre qu'une philosophie de l'art ou qu'une philosophie morale, ce qui laisse entendre que le religieux est un domaine parmi d'autres de la vie de l'esprit<sup>38</sup>, alors que la suite du texte développe une conception de la religion comme substance (*Gehalt*) de la culture, présente dans toutes les fonctions de l'esprit. C'est ce point de vue qui est déployé dans l'ouvrage de 1923 sur *Le système des sciences* lorsque, pour définir l'attitude des sciences de l'esprit, Tillich utilise le concept de théonomie : « La théonomie est l'orientation (*Wendung*) vers l'inconditionné selon la volonté de l'inconditionné (*um des Unbedingten willen*)<sup>39</sup>. »

On peut en déduire que, selon Tillich, la frontière ne passe pas, ainsi que Troeltsch le pensait, entre l'absolu de la théologie et le relatif de la philosophie<sup>40</sup>, mais entre deux *attitudes*, l'attitude autonome et l'attitude théonome, qui peuvent se retrouver tout autant en philosophie qu'en théologie. Philosophie de la religion et dogmatique dépendent finalement toutes deux du même objet : l'inconditionné qui vient à nous. Elles ne diffèrent et n'entrent en interdépendance qu'au stade de la construction méthodologique<sup>41</sup>. L'*attitude* de la théologie qui se place, concrètement et existentiellement, sous l'ébranlement de ce qui vient à nous, doit inspirer celle de la philosophie de la religion, sinon cette dernière manque son objet ; inversement, la *méthode* de la philosophie de la religion, fournissant des catégories générales qui peuvent convenir à toutes les religions, doit constituer la base du discours théologique, sinon ce dernier n'est pas scientifique<sup>42</sup>.

38. Cf. Paul TILlich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », p. 31-33.

39. Paul TILlich, « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden », p. 271.

40. C'est du moins ainsi que Tillich interprétait le clivage entre les deux disciplines chez Troeltsch et « l'ambivalence de son destin, qui le plaçait entre la théologie comme symbole d'une volonté d'absoluité, et la philosophie comme expression de la relativité et du processus infini de toute connaissance » (cf. Paul TILlich, « Ernst Troeltsch. Son importance pour l'histoire de l'esprit », dans *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1992, p. 217).

41. Tillich propose donc de différencier la relation entre dogmatique et philosophie de la religion selon que cette relation est considérée en fonction de la matière ou de la forme. Du point de vue du rapport à *la matière*, c'est la philosophie de la religion qui se trouve en dépendance à l'égard de ce qui s'exprime dans l'attitude religieuse. En effet, dans le cadre de la philosophie de la religion, la définition de l'objet est déjà problématique, puisque cet objet se comprend lui-même en référence à autre chose que lui-même, à savoir une révélation (Paul TILlich, *Dogmatique*, p. 15). C'est la raison pour laquelle Tillich considère que la philosophie de la religion n'a pas d'autre choix que de reconnaître à son objet la particularité de son attitude et de chercher à « exprimer cette attitude dans des catégories générales, qui conviendront à tous les cas de religion » (*ibid.*, p. 15-16). En ce qui concerne la matière, la philosophie de la religion se trouve donc en dépendance à l'égard de l'objet de la religion. Du point de vue de *la forme* en revanche, la dépendance est inversée. La dogmatique doit traiter de « ce qui nous concerne inconditionnellement » ; elle doit exprimer la « chose (*Sache*) véritable, l'attitude religieuse elle-même » (*ibid.*, p. 16), avec une prétention de validité universelle. Il lui faut donc recourir à une forme philosophique susceptible d'énoncer des propositions universelles. Il y a ainsi une dépendance croisée, à des niveaux différents, entre philosophie de la religion et dogmatique.

42. « Méthodologiquement, la dogmatique présuppose donc la philosophie de la religion. Ses prolégomènes transposent l'universalité de la philosophie de la religion dans l'existentialité et la concrétude de la dogmatique. Mais cette transposition n'est possible que si la philosophie de la religion est elle aussi hors de la

Le discours théologique se situe alors au cœur de la tension entre l'universel et le concret, entre l'inconditionnalité et l'existentialité, en étant lui-même un discours à prétention *normative*, élevé à partir de l'histoire et de la tradition déterminées d'une voie *concrète* de salut, elle-même portée et ébranlée par « la révélation parfaite », dont la signification est *universelle*. La théologie participe ainsi de la structure formelle des sciences de l'esprit, selon ses trois éléments, historique, philosophique et systématique, établis en interdépendance. On pourrait en conclure que, pour Tillich, une « Faculté de théologie » est un pôle où se conjuguent trois éléments : *tout d'abord*, des recherches en sciences des religions, à la fois historiques, sociologiques, psychologiques, etc., *ensuite*, des recherches philosophiques et critiques sur le religieux, la religion et les religions, *enfin* des recherches systématiques, normatives, à partir d'une voie religieuse déterminée, ces trois éléments ayant pour objet la culture dans son ensemble (et pas seulement les religions), selon une attitude et une méthode qui s'appliquent à discerner, en toute forme culturelle, sa dimension de profondeur religieuse. Mais avant d'en venir à la conclusion, je voudrais réaliser un dernier sondage, très bref, dans l'œuvre américaine de Tillich.

## 2. La théologie et la rencontre des religions

Dans la ligne de ce que nous venons d'évoquer, c'est en maintenant *la tension entre inconditionnalité et existentialité* que Tillich entend résister au relativisme sans céder à l'absolutisme, posant ainsi un fondement pour toute théologie future qui acceptera d'entrer en dialogue créatif avec les religions, tout en assumant d'être une théologie *chrétienne*. Car le christianisme, estime Tillich, ne peut se départir, sauf à cesser d'être lui-même, d'une *prétention à l'absoluité*, prétention dont il importe de bien percevoir la signification. Dans une conférence de Tübingen en 1963, Tillich précise, en faisant référence à Troeltsch, le sens qu'il donne à cette prétention<sup>43</sup>. Après avoir écarté deux interprétations possibles, celle, essentiellement calviniste, de l'exclusivisme<sup>44</sup>, et celle, typiquement hégélienne, de l'inclusivisme<sup>45</sup>, il explique :

Lorsqu'on doute de ces deux possibilités et qu'avec Troeltsch, on met en question le concept d'absoluité du christianisme, ou bien qu'on le refuse, alors on peut parvenir à une troisième possibilité. À savoir la possibilité que le christianisme, ou quelque chose dans le christianisme, n'est ni exclusif ni universel, au sens d'englobant tout, mais qu'en lui est

---

[pure] essence et se construit dans l'attitude existentielle et concrète de la dogmatique » (Paul TILlich, *Dogmatique*, p. 15).

43. Paul TILlich, « La prétention d'absoluité du christianisme et les religions du monde », dans Jean-Marc AVELINE, *Pour une théologie christologique des religions*, diss. Institut Catholique de Paris et Université Laval, vol. II, 2000, p. 122-159 (texte et traduction).

44. « [La religion revendique alors d'être] l'unique vérité, l'unique forme de salut, [ce qui a été exprimé] peut-être de la manière la plus aiguë par Calvin » (Paul TILlich, « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde », p. 147).

45. « Ou bien cela peut signifier : universel, inclusif, de telle sorte que rien de nouveau ne puisse venir qui ne soit déjà en principe contenu dans le christianisme. C'est un peu le cas chez les anciens Apologètes dans la primitive Église, et cela est réalisé de manière systématique dans la philosophie hégélienne » (*ibid.*, p. 147).

donné le critère dernier pour toutes les autres religions, aussi bien que pour le christianisme lui-même<sup>46</sup>.

Ce n'est qu'à partir de son enracinement *existentiel* concret, croyant, confessant, que la théologie chrétienne peut avoir la prétention de parler de « ce qui nous concerne de façon inconditionnée » et donc d'élever une prétention *universelle*. Et cette situation paradoxale procède, selon Tillich, du *paradoxe de la révélation parfaite*, qui à la fois requiert et juge la voie de salut, l'ébranle et la retourne en même temps : « dans le concret, l'ébranlement du concret<sup>47</sup> ». Dès lors, une théologie *chrétienne* des religions, c'est-à-dire une théologie fondée sur la proclamation de l'irruption de la révélation parfaite en Jésus Christ, ne dispose pas d'un point de vue surplombant l'histoire des religions. Toutefois, du sein même de son engagement existentiel dans l'histoire, elle peut oser parler à tout homme de ce qui le concerne inconditionnellement, dans la concrétude de la relation vivante. D'où la nécessité de la théologie et de sa coopération avec les sciences religieuses et avec la philosophie de la religion.

Dans sa dernière conférence, prononcée à Chicago devant des historiens des religions, sur le thème : « L'importance de l'histoire des religions pour le théologien systématique<sup>48</sup> », Tillich se souvient de l'impact qu'avaient eu sur les théologiens de sa génération les travaux de l'*École de l'histoire des religions*, auxquels, on l'a vu, avait fortement contribué Troeltsch<sup>49</sup>. Puis, remerciant Mircea Eliade pour les séminaires auxquels il l'avait invité à participer<sup>50</sup>, Tillich exprime son souhait d'une coopération plus étroite entre la théologie et les sciences religieuses, notamment l'histoire des religions : « [...] peut-être aurions-nous besoin de faire se compénétrer plus longuement et plus intensément les études en théologie systématique et les études d'histoire des religions. [...] C'est là mon espoir pour l'avenir de la théologie<sup>51</sup> ».

46. *Ibid.*, p. 147.

47. Paul TILlich, *Dogmatique*, p. 48.

48. Cf. Paul TILlich, « L'importance de l'histoire des religions pour le théologien systématique » [1965], dans *Aux frontières de la religion et de la science*, Paris, Le Centurion, Delachaux et Niestlé, 1970, p. 181-197. C'est par erreur que Fernand Chapey a traduit « *systematic Theologian* » par « théologie systématique ».

49. « Lorsque je jette un regard en arrière sur mes propres années de formation et sur la période qui suivit, j'éprouve encore de la reconnaissance pour ce qu'on appelle en Allemagne la *religionsgeschichtliche Schule*, l'École de l'histoire des religions, en raison de son apport à l'histoire biblique et à l'histoire de l'Église. Ces études nous ont ouvert les yeux et elles nous ont montré à quel point la tradition biblique participait aux traditions de l'Asie mineure et des pays méditerranéens. Je me souviens de l'effet libérateur que produisit sur nous le fait de comprendre les motifs universels et humains sous-jacents aux récits de la Genèse, à l'existentialisme hellénistique et à l'eschatologie perse tels qu'on les voit apparaître aux époques tardives de l'Ancien et du Nouveau Testament » (*ibid.*, p. 186-187).

50. « Je veux maintenant à ce propos adresser mes remerciements à mon ami le professeur Eliade pour les séminaires de ces deux années et le travail commun que nous avons fait ensemble. Au cours de ces séminaires, ce que j'ai découvert, c'est à quel point chaque formule doctrinale, chaque expression liturgique du christianisme y acquérait une nouvelle profondeur de sens » (*ibid.*, p. 194). Eliade, quant à lui, s'exprime ainsi sur ces séminaires : « Nous avons été amenés à comprendre combien il [Tillich] était profondément attiré par les religions non chrétiennes lorsqu'il proposa d'organiser un séminaire commun sur l'histoire des religions et la théologie systématique. Ces rencontres du soir tout au long de l'automne et de l'hiver de 1964 constituent l'un de mes plus précieux et plus durables souvenirs » (Mircea ELIADE, « Paul Tillich et l'histoire des religions », dans Paul TILlich, *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 199-204 ; *ici*, p. 201).

51. *Ibid.*, p. 194.

Ce que Tillich appelle de ses vœux consiste en une herméneutique théologique des symboles religieux, lesquels ne sont pas « des pierres qui tombent du ciel », mais « plongent leurs racines dans la totalité de l'expérience humaine, y compris l'environnement local avec toutes ses ramifications politiques et économiques. On s'apercevra alors que ces symboles peuvent être compris pour une part comme des révoltes contre cet environnement<sup>52</sup> ». Cette intuition de la matrice sociale des symboles religieux était déjà présente chez Troeltsch<sup>53</sup>, et le Tillich des années soixante opère indéniablement, après des années de lutte contre la théologie barthienne, un mouvement que l'on peut qualifier de « retour à Troeltsch ». Toutefois, peut-être parce qu'elle était trop influencée par l'historicisme, la philosophie troeltschienne de l'histoire n'avait pas pu, aux yeux de Tillich, tenir compte de la *dimension existentielle* dans le travail philosophique et théologique d'interprétation du sens de l'histoire. Elle avait ainsi perdu la possibilité de maintenir un élément d'inconditionnalité, lequel ne peut être situé que dans la tension avec l'existentialité.

Sans doute est-ce tout autant l'héritage reçu de Schelling<sup>54</sup> que l'engagement concret dans le socialisme religieux qui ont permis à Tillich de dépasser, par la voie de la philosophie existentielle, les apories de l'historicisme, et de poser les bases d'une interprétation théologique de l'histoire susceptible de prendre réellement en compte la *profondeur* de l'histoire, son *kairos*. Mircea Eliade l'avait bien compris, qui écrivait, se réjouissant de l'intérêt de Tillich pour l'histoire des religions : « Mais, bien entendu, Paul Tillich ne serait jamais devenu un historien des religions, pas plus qu'il ne serait devenu en fait un *historien* de quoi que ce soit d'autre. Il s'intéressait à la signification existentielle de l'histoire — *Geschichte*, non *Historie*<sup>55</sup>. » À la fin de la conférence de Chicago, Tillich exprime ainsi son vœu pour la théologie :

Qu'est-ce que tout cela signifie pour nos propres relations avec la religion dont nous sommes théologien ? La théologie dont nous avons parlé demeure enracinée dans le terrain de l'expérience. Sans cet enracinement, aucune théologie n'est possible. Ce qu'une théologie s'efforce de formuler, ce sont des expériences fondamentales qui ont une valeur universelle et qu'elle exprime dans des propositions universellement valables. L'universalité d'une proposition religieuse ne réside pas dans une abstraction qui embrasserait tout et qui serait la fin de la religion en tant que telle, mais elle réside dans les profondeurs de chaque religion concrète. Par-dessus tout, elle réside dans l'ouverture à la liberté spirituelle qui tout à la fois vient de notre propre fond et qui nous fonde<sup>56</sup>.

Tel est bien le défi de toute religion acceptant d'entrer en dialogue créatif avec les autres voies de salut. Quant au christianisme, Tillich en est convaincu, c'est en lui-même qu'il doit trouver, dans le paradoxe christologique qui le structure en profondeur, le moyen de relever ce défi.

52. *Ibid.*, p. 196.

53. Il suffit d'évoquer son immense ouvrage : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912 (dans *Gesammelte Schriften*, I).

54. Cf. Paul TILlich, « Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes » (1955), *Gesammelte Werke*, IV, *Philosophie und Schicksal*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961, p. 133-144.

55. Mircea ELIADE, « Paul Tillich et l'histoire des religions », p. 201.

56. Paul TILlich, « L'importance de l'histoire des religions pour le théologien systématique », p. 197.



## CONCLUSIONS

Je retiens simplement trois aspects, à l'issue du parcours que nous venons d'effectuer, afin de relancer la discussion.

Tout d'abord, il me semble qu'aujourd'hui, *la philosophie est encore trop absente du débat entre théologie et sciences religieuses*. D'où l'intérêt d'une véritable « conversation triangulaire », pour que les sciences des religions évitent l'écueil du positivisme étroit, et la théologie, celui du repliement confessionnel. Nous avons besoin, comme le souligne souvent Pierre Gisel, d'une théorie (j'ajouterais : « philosophique ») du religieux, pouvant traiter la complexité de la problématique des croyances et de la diversité des rapports à l'absolu, et permettant d'en discerner les enjeux et les dérives possibles<sup>57</sup>. Or, les sciences des religions restent souvent en deçà de ces problématiques, sous couvert d'un certain laïcisme qui, à bien des égards, apparaît aujourd'hui comme dépassé. De leur côté, les théologies ont l'indéniable avantage d'être produites de l'intérieur même de ces problématiques, mais elles ont parfois du mal à en exprimer l'enjeu selon les critères publics de validité rationnelle. La philosophie ne pourrait-elle pas jouer là un rôle médiateur, dans l'esprit de la construction épistémologique tillichienne ?

Ensuite, je souligne que ce qui distingue la théologie des sciences religieuses, c'est le rapport qu'elle entretient avec *la foi*. Certes, la théologie n'est pas la seule à pouvoir prendre comme objet d'étude les expressions de la foi, telles qu'elles s'expriment dans la culture et dans la société. Mais la théologie cherche en outre à *penser* la foi, *de l'intérieur même* de cette foi. D'une part, elle interprète les expressions de la foi comme une réponse humaine à une initiative venant de Dieu, initiative qu'elle appelle *révélation* ; d'autre part, elle interprète cette révélation comme étant susceptible de susciter chez tout homme, et pas seulement en un langage confessant chrétien, une démarche que l'on pourra, dans un sens large, nommer aussi « foi », dans la mesure où elle naît sur la base des *questions existentielles* fondamentales de l'être-homme, dans l'expérience d'être saisi de manière radicale, ultime et inconditionnée<sup>58</sup>. C'est dire que, contrairement aux sciences religieuses, la théologie habite le mouvement même de la foi. C'est dire aussi que c'est au nom de la foi que la théologie, dans son travail propre d'intelligence, se tourne vers les sciences religieuses comme vers des partenaires privilégiés. Il nous revient sans doute d'examiner comment, à quelles conditions concrètes, au sein d'une *Faculté de théologie*, ou d'un *Institut de sciences et théologie des religions*, un tel partenariat peut être réel et fécond, sans oublier, rappelons-le, le rôle de la philosophie.

Enfin, il me semble que si la théologie souhaite aujourd'hui un tel partenariat, ce n'est pas pour céder à la mode de l'interdisciplinarité ou de la pluridisciplinarité.

57. Cf. Pierre GISEL, « Quelle place et quelle fonction de la théologie dans l'approche du religieux et des religions ? », *Chemins de dialogue*, 11 (1998), p. 59-110 ; texte repris, retravaillé et inséré dans un volume général : Pierre GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques », 34), 1999.

58. Cf. Paul TILICH, *Dynamique de la foi* [1957], Paris, Casterman, 1968.

C'est d'abord et avant tout à *cause de la foi* elle-même, à cause de ce que croit la foi, à savoir rien de moins que l'incarnation salvifique de Dieu lui-même, incarnation en vertu de laquelle les cultures, les sociétés, les religions, et toutes les sciences qui s'y rapportent, ne sauraient être tenues pour étrangères à l'objet même de la théologie, c'est-à-dire, en langage tillichien, ce qui nous concerne de façon inconditionnée.